دراسات، علوم الشريعة والقانون، المجلّد 33، العدد 1، 2006

أثر المقاصد الجزئية والكلية في فهم النصوص الشرعية
(دراسة تطبيقية من السنة النبوية)

عبدا إبراهيم زيد الكيلاني *

ملخـص

يهدف هذا البحث إلى بيان الارتباط الوثيق بين مصالح الأمة الحيوية وبين الحكم التشريعية والمقاصد الكلية للتشريع، من خلال دراسة منهج الرسول ﷺ في تشريع الأحكام وتعليله للحكم وإيمائه للغاية على نحو يحقق مصلحة الجماعة ومصلحة الفرد في الوقت نفسه، ويوازن بين المصالح عند التعارض بمراعاة اختلاف درجاتها، كما بينت الدراسة أنه كلما كانت المصلحة متصلة بمصالح الأمة الحيوية كان طلب الشارع لحكمها آكد.

وتناول الباحث عدة مسائل من السنة النبوية متصلة بتوجيه الحياة العامة وبناء منهج للتفكير يتسم بالمرونة وتحري المصلحة في تطبيق الأحكام.

المقدمـــة

الحمد رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد.

يتضح للمتأمل في أقوال الرسول الكريم ﷺ وأفعاله، الارتباط الوثيق بين الأحكام الشرعية التي تكشف عنها نصوص السنة النبوية من جهة، ومصالح الأمة الحيوية التي تمثل مقاصد تلك الأحكام من جهة أخرى. تجد هذه الحقيقة جلية ظاهرة من خلال تتبع العديد من الأحاديث الكريمة وما تومئ إليه من حكم ومقاصد، وما اقترن بها من تعليل الرسول ﷺ للأحكام بالمقصد المصلحي المترتب عليها. من ذلك، على سبيل المثال لا الحصر[1]: بيانه ﷺ لحكمة نهيه عن ادخار لحوم الأضاحي أكثر من ثلاثة أيام؛ لمعالجة مشكلة اجتماعية طارئة، بسبب وصول مجموعة من الأعراب الفقراء إلى المدينة المنورة، بقوله: "إنما نهيت عنه للدافة التي دفت فكلوا وتصدقوا وادخروا".[2] وإرشاده ﷺ إلى حكمة مداراته وتبسمه في وجه رجل وصفَ بأنه بئس أخو العشيرة، ببيان أن ذلك اتقاء لشره وتأليفاً لقومه؛ إذ كان يلقب بالأحمق المطاع![3]

وتنبيهه ﷺ إلى عدم قتل عبد ا بن أبي لما أحدث فتنة بقوله "كيف إذا تحدث الناس ان محمداً يقتل أصحابه؟".[4]

وتنبيهه أيضاً إلى الغاية من الحض على الزواج والترغيب فيه بقوله: "من استطاع الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحفظ للفرج".[5]

إلى غير ذلك من الأحاديث النبوية الأخرى التي تنفي عن سنة الرسول الكريم ﷺ العبثية في التشريع، وتؤكد معقوليتها وقيامها على حكمٍ ومصالح، ومعان واقعية وحقيقية،هي مصالح المكلفين في الدارين.

ولقد كان لهذا السنَن النبوي المستقر الذي يقرن بين الحكم وحكمته، ويجمع بين التكليف ومصلحته، أكبر الأثر في استنباط الأصول التشريعية الكلية والقواعد التي تضبط الاجتهاد، من مثل: "أن الأصل في الأحكام المعقولية لا التعبد"[6]، ووجوب فهم جزئيات الشريعة على ضوء كلياتها وبالعكس[7]، "وأن التكاليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وآخرتهم"، "وأن من الأعمال الشرعية ما هو غير مقصود لنفسه، وإنما قصد بها أمور أخرى هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها"،[8] "وأن من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل"[9] وتأسيسا على ما سبق، فكلما اقترب العبد من تحقيق هذه المصالح كان أدنى من مقصود مولاه على الكمال؛ وذلك لامتثاله صورة ومعنى.

وهذا ما نبه إليه الشاطبي بقوله: "فالمصالح من حيث هي

* كليـة الشريعـة، الجامعـة الأردنيـة. تاريخ استلام البحـث 2004/4/3، وتاريخ قبوله 2004/10/7.

مصالح قد آل النظر فيها إلى تعبديات وما بني على تعبدي لا يكون إلا تعبديا"[10] ومعنى كلام الشاطبي أن هذه المصالح ثبت اعتبارها شرعا فكان الالتفات إليها من تحقيق قصد المشرع على أوسع مدى.

وقد أجاد الشاطبي باستعمال لفظ التعبد تعبيرا عن تحري المصالح في مقابل ما لا تدرك علته عقلا مما يسميه الأصوليون حكما تعبديا، بل إن تحري مصلحة الحكم ومقصوده فيها، هو توسع في التعبد، ولهذا قلت إن فيه امتثالا صورة ومعنى؛ وذلك بتحري تحقيق حكمة التشريع ومقصوده وعدم الاقتصار على التطبيق الآلي للنص. بل إن الشاطبي يرى أن هذا النهج الشرعي المبني على مقاصد هي مصالح المكلفين الحيوية هو من مكارم الأخلاق التي جاءت الشريعة لتحقيقها حماية للإنسان أن يضل أو أن يطغى، وفي هذا يقول: "إن الالتفات إلى المعاني -أي المصالح- قد كان معلوماً في الفترات، واعتمد عليه العقلاء حتى جرت بذلك مصالحهم، وأعملوا كلياتها على الجملة فاطردت لهم سواء في ذلك أهل الحكمة والفلسفة وغيرهم إلا أنهم قصروا في جملة التفاصيل فجاءت الشريعة لتتمم مكارم الأخلاق".[11]

أهداف البحث

أولاً: عرض نماذج عملية وتطبيقات واقعية، تبين توجيه الرسول الكريم لضرورة الفهم المقاصدي لأفعاله وأقواله، على نحو يحقق للأمة مكارم الأخلاق، ويلبي مصالحها الحيوية في الوقت ذاته.

ثانياً: إظهار احتكام علماء السلف والخلف إلى حكمة التشريع، ومصلحة النص، وغاية الحكم في سبيل تفسير نصوص السنة المطهرة، والوقوف على مدركاتها.

ثالثاً: الكشف عن أثر المقاصد الكلية في فهم المقاصد الجزئية التي يعبر عنها بحكمة التشريع ومعناه وهذا ينبه إليه الإمام ابن تيمية رحمه ا تعالى بقوله: "من فهم حكمة الشارع كان هو الفقيه حقّاً".[12]

رابعاً: إثبات أن مراعاة المقاصد جزئيها وكليها في أثناء النظر في الأحكام الشرعية، هو منهج النبي ﷺ، وأنه الأقرب للتعبد والامتثال.

خامساً: بيان قواعد التفسير على نحو مقاصدي على وفق ما تفصح عنه السنة المطهرة، وبيان كيفية توظيفها في تفسير نصوص السنة النبوية نفسها، والكشف عن وظيفة المصلحة المقصودة من الحكم في إدراك مشمولات النص النبوي وتعيين أفراده، والوقوف على حقيقة المراد من ألفاظه، وهذا ما تجده عند علماء الأمة الذين وعوا هذه الأصول الكلية ووظفوها في حيز التطبيق والواقع، وأعملوها في فهم أحاديث الرسول الكريم صلى ا عليه وسلم، ليقرروا بذلك حقيقة مفادها: أن الالتفات إلى المقصد الشرعي، والنظر في حكمة التشريع، يعتبر من أبرز أسس التعامل مع السنة النبوية، ومن أهم الأصول المنهجية التي يجدر بالفقيه استحضارها إبّان النظر في نصوصها.

ولتحقيق هذه الأهداف سأتناول موضوع الدراسة من خلال المسائل التالية:

المسألة الأولى: المقاصد، مفهومها وأنواعها.

المسألة الثانية: أهمية الالتفات إلى مقاصد التشريع لتفسير النصوص الشرعية وعند تطبيقها.

والمسائل الأربع التالية: تبحث في نماذج من تطبيقات الرسول ﷺ للأحكام على نحو مقاصدي وهي مسائل لها صلة بتوجيه الحياة العامة وبناء منهج للتفكير يراعي المصلحة العامة في تطبيق الأحكام وهي:

المسألة الثالثة: عدم قتل عبد ا بن أبي وتعليل ذلك بأن لا يتحدث الناس ان محمدا يقتل أصحابه.

المسألة الرابعة: الالتفات لحكمة التشريع عند تطبيق الأحكام كما في النهي عن جر الثوب والإذن لأبي بكر لأنه ليس ممن يجره كبراً.

المسألة الخامسة: المداراة وعدم إظهار النفور ولو كان كارها لسلوك رجل ما، إيثارا لعدم الفتنة.

المسألة السادسة: الإذن بقراءة الشعر في مواضع والنهي عنه في مواضع، تبعا للمقاصد المتحققة.

المسألة الأولى

المقاصد، مفهومها وأنواعها

المقاصد لغة: جمع مقصد، وأصلها من الفعل الثلاثي قصد، يقال: قصد يقصد قصدا، والمقصد مصدر ميمي، وهو يجمع على مقاصد،وأما القصد فيجمع على قصود [13] والقصد في اللغة يطلق على عدة معان [14] وهي:

1. العدل: ومنه قول الشاعر:

على الحكمِ المأتي يوماً إذا قضى
قضيتــه ألا يجور ويقصدا

فقوله "يقصد" هنا بمعنى يعدل.

2. التوسط والاعتدال ومن ذلك قوله تعالى: (واقصد في مشيك)[15] وقوله تعالى (لو كان عرضاً قَريباً وسفَراً قَاصداً لاتبَعوك)[16] أي متوسطا بين القرب والبعد، وقوله، صلى ا عليه وسلم، "القصد القصد تبلغوا"[17]

وهو بهذا المعنى يأتي في مقابل الإفراط والبعد عن الغلو فالقصد في المعيشة خلاف الإفراط.

3. استقامة الطريق: وشاهده قوله تعالى: (وعلى ا قصد السبيل)[18] أي تبيين الطريق المستقيم عن طريق الدعوة إلى ا تعالى بالحجج والبراهين.
4. الكسر: ومنه قول العرب قصدت العود قصدا أي كسرته وانقصد الرمح أي انكسر.
5. الاعتماد والاعتزام والتوجه، تقول قصده قصدا أي مضى تجاهه ونحا نحوه، وهو بهذا المعنى يأتي في نقيض اللغو واللهو والسهو، فاللغو كلام لا قصد منه والسهو انتفاء القصد ومثله اللهو.

هذا، وبين ابن جني أن هذا المعنى هو المعنى الأصلي الحقيقي لمادة قصد فقال: "أصل قصد ومواقعها في كلام العرب الاعتزام والتوجه والنهود والنهوض نحو الشيء على اعتدال كان ذلك أو جورا، وإن كان يخص في بعض المواقع بقصد الاستقامة دون الميل، ألا ترى أنك تقصد الجور تارة كما تقصد العدل أخرى؟ فالاعتزام والتوجه شامل لهما جميعا"[19]. وهذا المعنى الأخير الذي يعتبر المعنى الأصلي الحقيقي هو الأكثر تداولا بين الفقهاء والعلماء عند استعمالهم لمادة قصد من مثل قولهم "العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للالفاظ والمباني[20] وقولهم "المقاصد تغير أحكام التصرفات"[21] و"المقاصد معتبرة في التصرفات".[22]

المقاصد اصطلاحا

الناظر في تعريفات السابقين من العلماء يجد أنهم لم يذكروا تعريفاً حديا للمقاصد، ولعل ذلك راجع إلى وضوح المعاني في أذهانهم، فلم يتكلفوا ذكر الحدود ولا الإطالة فيها، وكانت جل تعاريفهم تتوجه نحو المفهوم العام للمقاصد المتمثل في جلب المصالح ودرء المفاسد، وحول هذا المعنى العام دار تعريف الإمام الغزالي[23] والآمدي[24] والشاطبي.[25] فمن ذلك تعريف الغزالي [26] للمقاصد بقوله: "ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، ونسلهم، وعقلهم، ومالهم" وقال الآمدي [27]: "المقصود من شرع الحكم إما جلب مصلحة أو دفع مضرة أو مجموع الأمرين".

وحاول المعاصرون أن يصوغوا تعريفا يكشف عن حقيقة المقصود بهذا المصطلح الخاص على نحو يكون أكثر تخصيصاً وتحديداً وانضباطا من المفهوم العام الذي أشار إليه السابقون، وتعددت الاجتهادات في هذا المضمار وتنوعت العبارات والألفاظ [28] وهي في مجملها لا تخرج عن كون المقاصد "هي الحكم والمعاني التي اتجهت إرادة المشرع إلى تحقيقها عن طريق أحكامه"[29] ويعنى بالحكم والمعاني: المصالح التي التفت إليها الشارع في تشريعه للأحكام.

أنواع المقاصد وأقسامها[30]

وهذه المصالح على أنواع تختلف باختلاف وجهات النظر:

فباعتبار شمولها لمجالات التشريع وأبوابه تقسم إلى ثلاثة أقسام: مقاصد عامة ومقاصد خاصة ومقاصد جزئية، و باعتبار أثرها في الأمة تقسم إلى الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وباعتبار علاقتها بحظ المكلف تقسم إلى مقاصد لا حظ للمكلف فيها ومقاصد للمكلف حظ فيها والذي يعنينا في هذا البحث هو النوع الأول من هذه الأقسام وهو تقسيم المقاصد باعتبار شمولها لأبواب التشريع وهي على أنواع:

فمنها ما يكون عاما كلياً ملحوظاً في سائر أبواب التشريع، من مثل: إقامة العدل والارتقاء للإحسان، والتيسير ورفع الحرج، وجلب المصالح، ودرء المفاسد، ودفع أسباب المهلكات كالكبر واتباع الهوى. وهذا النوع لا يقبل التخصيص بحال وهي من العموم بحيث تشمل جميع أبواب الفقه ولا تختص بحال دون حال ولا زمان دون زمان.

ومنها ما يكون خاصاً بباب من أبواب التشريع، وبموضوع محدد من موضوعات الشريعة كالمقاصد التي راعاها الشارع في أحكام اللباس بأن تكون ساترة للعورة، بعيدة عن النجاسات، لا سرف فيها ولا تبذير، وكذا المقاصد المرعية في العديد من فروع أحكام الأسرة، كالتناسل، والاستمتاع بالحلال، والحرص على ديمومة عقد النكاح وبقائه، ونقائه، وإحكام آصرة القرابة، وإحكام آصرة المصاهرة، ومثلها أيضا المقاصد المتوخاة من عقوبة الجنايات من كونها جوابر للمجني عليه أو لأهله تخفف من وطأة المصيبة النازلة بهم كما تخفف من أثر المفسدة الواقعة عليهم، مثلما أنها زواجر تزجر الجاني وغيره ممن يريد أن يفعل مثل فعله[31].

ومن المقاصد ما يكون جزئيا لا يتعلق بباب معين وإنما بحكم تفصيلي خاص، ومسألة فرعية معينة كالمصلحة المتوخاة من وراء نهيه ﷺ عن دفن الميت بالليل؛ لما روي عن جابر بن عبد ا أنه قال: "زجر النبي ﷺ أن يقبر الرجل بالليل حتى يصلى عليه إلا أن يضطر الإنسان إلى ذلك، وقال إذا كفن أحدكم صاحبه فليحسن كفنه"[32] فالمقصد من وراء هذا النهي وفق ما بينته طائفة كثيرة من العلماء هو أن الدفن في الليل يفوت على الميت كثرة دعاء المسلمين المرغب فيه بخلاف الدفن في النهار الذي يحضره جمهور الناس عادة[33]

وذهب بعض أهل العلم إلى أن المقصد هو خشية الرسول الكريم، صلى الله عليه وسلم، من عدم إحسان الكفن لأنه لا يبين بالليل[34].

وذهبت طائفة من العلماء إلى أن كلتا المصلحتين المشار إليهما سابقا مقصودة للرسول، صلى الله عليه وسلم، وهذا ما نص عليه القاضي عياض بقوله: "والظاهر أن النبي صلى الله عليه وسلم قصدهما معا".[35]

ومن النصوص التي اختلف شراح الحديث في استنباط المقصد الجزئي منها نهي الرسول ﷺ عن اشتمال الصماء.[36]

ونقل السيوطي[37] اختلاف الشراح في تفسير النهي فقال: عن أهل اللغة ان الصماء نوع من الثياب سميت صماء لأنها تسد منافذ الثوب كلها كالصخرة الصماء التي ليس فيها خرق ولا صدع، وقال الفقهاء هو الثوب الذي ليس عليه غيره، ثم يرفعه من أحد جانبيه فيضع على أحد منكبيه، فعلى تفسير أهل اللغة يكره الاشتمال المذكور لئلا تعرض له حاجة من دفع بعض الهوام ونحوها فيعسر عليه، فيلحقه الضرر، وعلى تفسير الفقهاء يحرم إن انكشف به بعض العورة وإلا فيكره". وتلاحظ مما سبق أن أهل اللغة فهموا حكمة النص بالنهي عن اشتمال الصماء على ضوء المقاصد الكلية العامة كجلب المصالح ودفع المفاسد، لما في لبس ثوب لا يستطيع تحريك أكمامه منه من مظنة إلحاق الضرر بنفسه، وأما الفقهاء فقد استندوا على المقاصد الخاصة بباب اللباس ومنها ستر العورة فردوا حكمة النص الجزئي إلى المقاصد الخاصة.

وفي هذا البحث سيتم التركيز على كلا النوعين من المقاصد: الجزئية التي ترتبط بالأحكام الفرعية والتفصيلية، والمقاصد الكلية وبيان دورهما في توجيه النص الجزئي للمحافظة على القيم التشريعية الكبرى، وهذا ما تسعى الدراسة لإبرازه في نهج التشريع النبوي على صاحبه أفضل الصلاة والسلام.

المسألة الثانية

أهمية الالتفات إلى مقاصد التشريع لفهم النصوص وتطبيقها

شرع الله تعالى الأحكام لمقاصد وحكمٍ وأغراض هي مصالح عباده في الدنيا والآخرة معاً، يدلك على هذا قوله سبحانه، مبيناً الغاية من إرسال رسوله محمد ﷺ (وما أَرسلْنَاك إِلاّ رحمةً لِلْعالَمين)[38]؛ فمن لوازم الرحمة تحقيقُ مصالح العباد، وهذا ما عبر عنه أئمة الأصول في كتبهم من أن القصد من تشريع الأحكام جملة إنما هو مصالح العباد [39] وقد عبر المشرع عن إرادته التشريعية من خلال النصوص الشرعية وما تضمنته من أوامر ونواه. وجاء الطلب على نوعين: إما على وجه الحتم والإلزام، أو من غير حتم. ومن هنا، اختلفت رتب الأحكام الشرعية بحسب قوة الطلب: فما طلب فعله على وجه الحتم فهو الواجب، وما طلب فعله من غير حتم، فهو المندوب، وما طلب تركه على وجه الحتم فهو الحرام، وما طلب تركه من غير حتم فمكروه.

وإنما يعرف ما طُلب وجوبا وما طلب ندبا من خلال النظر في الألفاظ والأحوال وذلك بالنظر في الصيغة إلى جانب التأمل في المصلحة المقصودة من الفعل فضلاً عن القرائن الأخرى كترتيب عقاب على الترك، أو اتصال المأمور به بكليات الشريعة، وفي هذا يقول الشاطبي[40]:

"والأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساو في دلالة الاقتضاء- أي من جهة أنها أوامر ونواه، فالتفرقة بين ما كان من الأوامر على جهة الوجوب أو الندب، وما كان من النواهي على جهة التحريم أو الكراهة لا يعلم من الألفاظ وحدها وإن علم منها بعض فالأكثر منها غير معلوم - وما حصل الفرق إلا باتباع المعاني والنظر إلى المصالح وفي أي مرتبة تقع"، وعليه فكلما ازدادت المصلحة الكلية نفعاً كان طلب الشارع لحكمها آكد[41]، فمدار الأمر هو على رتب المصالح المجتناة والمفاسد المجتنبة[42].

ومن هنا كانت مراتب الطاعات والمعاصي تتبع لمراتب المصالح والمفاسد المتوقعة من الفعل؛ فالطاعة إن أنتجت أمرا كلياً كانت الطاعة لاحقة بأركان الدين وكانت المعصية من الكبائر وإن لم تنتج إلا أمراً جزئيا فالطاعة لاحقة بالنوافل[43]. وقد كشفت النصوص الشرعية في القرآن والسنة عن الغايات والمصالح المقصودة من وراء الأحكام بمسالك متعددة، فمن ذلك النص على الغاية المقصودة، أو الإيماء لها.

ومن أمثلة تعليل الأحكام بمصالح العباد بالنص على العلة والمقصد قوله ﷺ لسعد لما أراد أن يتبرع بماله: "الثلث والثلث كثير إنك إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس"[44] فقوله ﷺ: إنك إن تذر ورثتك أغنياء هو تعليل صريح لعلة اقتصار الوصية على الثلث، فالحكم مبني على مراعاة مصلحة جدية لأسرة سعد بن أبي وقاص.

ومن جهة أخرى فقد جاء أبو بكر بكل ماله لرسول الله ﷺ لما ندبهم الرسول ﷺ للتبرع، ولما سأله الرسول ﷺ ما أبقيت لأهلك؟ قال "أبقيت لهم الله ورسوله[45]" وقبل الرسول ﷺ منه هذا التبرع الذي تجاوز الثلث وذلك التفاتا لمصلحة الأسرة الأكبر، وهي مصلحة الأمة الإسلامية في وقت كانت الدعوة فيه بحاجة إلى التبرع للمحافظة على وجودها وهذا يكشف

عن أهمية النظر المقاصدي لدفع التعارض الظاهري بين الأحكام.

ومن صور الإيماء للعلة قوله تعالى: (وأَعدوا لَهم ما استَطَعتُم من قُوة ومن رِباط الْخَيل تُرهبون به عدو الله وعدوكُم)[46]؛ فكلمة (ترهبون) تعد إكسير النص، كما يقول الأستاذ الدريني[47]، المتضمن لحكمة النص وغايته، فالسلاح الذي يردع العدو هو المحقق لحكمة المشرع من الأمر بإعداد القوة، ورباط الخيل. ومن المعلوم بداهة أن التوقف عند المعنى القاموسي لكلمة (الخيل) الواردة في الآية مجردة عن حكمة التشريع يقود إلى نقيض مقصود المشرع؛لأن القوة، والسلاح العسكري إذا لم يحقق غايته من الردع، وإرهاب العدو، كان عبئاً على الدولة، وإرهاقا لميزانية الدولة المالية من غير جدوى وهذا نوع من العبث المنهي عنه وهذا ما يكشف عن أهمية النظر المقاصدي للأحكام وفهم غاياتها، إذا التوقف عند المعنى القاموسي قد يوهم تضارب الأحكام، وهذا ما نفاه ا تعالى عن شرعه ودينه فقال: (ولَو كَان من عنْد غَيرِ الله لَوجدوا فيه اخْتلافاً كَثيراً)[48].

وعليه، فإن النظر المقاصدي للنصوص يعد من آكد واجبات المجتهد دفعاً للتناقض الظاهري بين الأحكام، والتفاتا للحكم والغايات الكبرى بما يحقق مصالح المكلفين في الدارين وإن القول بمشروعية التصرف لا يصار إليه إلا بعد أن يتوقع حصول تلك الحكم والمصالح في مواقع الوجود، فإذا غلب على الظن تخلف تلك المصالح في بعض التطبيقات الجزئية المشمولة بالعموم اللغوي لنص شرعي ما، فلا يصار إلى تطبيق عموم النص على تلك الواقعة، ومن ذلك: قول الرسول ﷺ عليه السلام لأبي ذر: "يا أبا ذر إني أراك ضعيفا، وإني أحب لك ما أحب لنفسي فلا تأمرن على اثنين ولا تولين مال يتيم"[49]، مع أن المبدأ العام في حكم كفالة اليتيم أنه من أسباب الأجر العظيم لقوله ﷺ: "أنا وكافل اليتيم في الجنة كهاتين"[50]، إلا أنه لما ظهر للرسول ﷺ أن المصالح والحكم المقصودة وراء الكفالة لا تتحقق في أبي ذر بسبب عارض قام فيه وهو الضعف، لذا رأى الرسول ﷺ عدم تعميم النص المتعلق بثواب كافل اليتيم على مسألة أبي ذر بعينها، وفي هذا المعنى يقول الشاطبي مقررا أهمية مراعاة الأحوال في تنزيل النص على الواقع[51]: "المصالح والمفاسد إذا كانت راجعة إلى خطاب الشارع- وقد علمنا من خطابه أنه يتوجه بحسب الأحوال، والأشخاص، والأوقات حتى يكون الانتفاع المعين مأذوناً فيه في وقت أو حال بحسب الشخص، وغير مأذون فيه إذا كان على غير ذلك".

هذا، ويعد هذا المنهج، الملتفت لغاية النص ومراعاة أحوال المكلفين عند التطبيق، هو من فهم جزئيات الشريعة على ضوء كلياتها من غير أن نهمل الجزئيات، بما يحقق انتظام أحكام الشريعة كلها على نظام واحد، ويمكن وضع الضوابط التالية لتفسير النص الشرعي وتطبيقه على نحو مقاصدي:

1. العمل بالظواهر على تتبع وتغال بعيد عن مقصود المشرع كما أن إهمالها إسراف أيضاً[52] ومعنى هذه القاعدة: ان الوقوف عند ظاهر الألفاظ وتتبع المعنى القاموسي من غير التفات للمقصد غير محقق لمقصود المشرع، وعليه لا بد من الالتفات إلى حكمة النص الجزئية عند تطبيق الأحكام.
2. "لا يجوز اقتناص معنى من النص يؤدي إلى إلغاء النص[53]"، ومثال ذلك: أن ا تعالى شرع كفارة اليمين بإطعام عشرة مساكين أو كسوتهم أو تحرير رقبة، وقد جوز الحنفية إخراج الكفارة بأعيان الطعام واللباس أو بالقيمة، غير أنهم قيدوا ذلك بقيد هام يحافظ على دلالة اللفظ فقالوا إنه لا يجوز أن يتصدق بخمسة أثواب فاخرة مما تساوي عشرة ثياب بالقيمة على عشرة مساكين؛ لأن التتبع للمعنى مع إلغاء الصيغ، والمنهج الصحيح في التعامل مع النص أن نعتبر في المنصوص، أي الثياب في مسألتنا عن عين النص، وفي غير المنصوص معناه، لأن التنصيص يشعر بكونه مقدراً وتغيير المقدر باطل[54]". وهذا الضابط كما قلتُ قيد هام لتحقيق مقصود المشرع، ذلك أن مقصود المشرع عرف من خلال الألفاظ، فلو تركنا اعتبارها كنا قد خالفنا مقصود المشرع أيضاً، إلا أنه لم يفهم مقصود المشرع من نص واحد، وإنما فُهم من مجموع النصوص وعليه فلا بد من مراعاة الضابط التالي:
3. الالتفات إلى المصالح الكلية عند التطبيق، فقد تتحقق المصلحة الجزئية إلا أنها تتعارض مع مصلحة كلية اشد فيصار إلى ترجيح المصلحة الكلية وقد تضمنت هذه المصالح الكلية المبادئُ العامة المستفادة من النصوص القطعية والمعاني القطعية، كمبدأ العدل المطلق بما لا يحيف على الفرد أو المجتمع، ومبدأ الرحمة والإحسان، ورفع الحرج، ورفع الضرر، ومبدأ المساواة، ولا سيما أمام القضاء، والموازنة بين المصالح بمراعاة اختلاف درجاتها، وهذه المفاهيم الكلية تعد بقية أحكام الشريعة الجزئية من تطبيقاتها[55].

ومن هنا إذا أدى التمسك بالجزئي إلى تفويت كلي نتيجة لظرف ما، وجب على المجتهد تعديل الحكم إعمالاً للكلي في

الجزئي[56] وهذا يحقق مقصود المشرع من الجزئيات والكليات معاً؛ ذلك "أنه إذا أخذ المشروع من غير التفات إلى ما قصد المشرع، في ظل ظروف جديدة كان كالآخذ لغير ما أمر به والتارك لما أمر به"[57] ففهم جزئيات الشريعة على ضوء كلياتها، وعدم تخصيص الجزئي إلا لعارض، هو المبدأ العام في فهم النصوص لأن إهمال الجزئيات يؤول إلى فوات الكليات، لأن الكلي لا يحصل إلا بحصول الجزئيات.[58]

المسألة الثالثة

الموازنة بين المصالح والمفاسد كما في موقف النبي ﷺ من طلب عمر بن الخطاب ﷺ أن يقتل عبد ا بن أبي؛ لما ارتكبه من مخالفات تُعرض بزعامة الرسول ﷺ السياسية، وتهدد بالفرقة وإثارة الفتن داخل المجتمع، فقال ﷺ: "دعه لا يتحدث الناس ان محمدا يقتل أصحابه".[59]

ومناسبة الحديث كما رواها البخاري: عن جابر بن عبد ا قال: "كنا مع النبي ﷺ في غزاة فكسع رجل من المهاجرين رجلا من الأنصار فقال الأنصاري: يا للأنصار، وقال المهاجري: يا للمهاجرين، فقال رسول ا ﷺ: "ما بال دعوى الجاهلية؟" قالوا: يا رسول ا كسع رجل من المهاجرين رجلا من الأنصار فقال: دعوها فإنها منتنة، فسمعها عبد ا بن أبي فقال: قد فعلوها وا لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل، قال عمر: دعني أضرب عنق هذا المنافق، فقال رسول ا ﷺ "دعه لا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه".[60] يكشف هذا الحديث عن توجه الرسول ﷺ لإقرار مفهوم دولة راقية لدى العرب، يكون فيها احترام الشرع هو الأساس، ويتجاوزون فيه التعصب القبلي على الحق والباطل، مما يعد من أكبر عوائق التنمية السياسية حيث كان العرب قبل الإسلام لا يعرفون سلطة سوى سلطة القبيلة ولا سلطانا سوى سلطان العرف[61]، وكان هناك انغلاق قبلي يعيق اتحاد الجهود لبناء دولة أكبر تنهض بعبء حمل رسالة الإسلام للإنسانية كافة. وقد نبه ابن خلدون إلى أن الدول التي تقوم على أساس العرق لا تقوم لها دولة كبرى وإن قامت سرعان ما تنهار، وان الدول الكبرى لا تقوم إلا على أساس من الدين؛ وذلك لدور الدين في فتح آفاق التعاون بين القبائل بما يعود على الدولة بالقوة والمنعة. وفي هذا المعنى يقول ابن خلدون: "إن الدول العامة الاستيلاء، العظيمة الملك، أصلها الدين والنبوة أو دعوة حق... لأن جمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من ا تعالى في إقامة دينه فإذا انصرفت القلوب إلى الحق وأقبلت على ا حسن التعاضد، وقل الخلاف واتسع نطاق الكلمة فعظمت الدولة".[62]

ومن هنا كان رسول ا ﷺ يرى في دعوات الانتصار على أساس قبلي شكلاً من أشكال "الجاهلية" والرجعية والتخلف المثبطة لتقدم الجماعة.

ولهذا نبه أصحابه إلى أن محاولة انتصار المهاجرين للمهاجر، وانتصار الأنصار للأنصاري على أساس قبلي هو من دعوى "الجاهلية" وأن نصرة القريب الظالم في ميزان الشرع تكون بمنعه من الظلم لا بإعانته عليه.

ويعد هذا التوجيه من مظاهر الدولة الحديثة، التي تجعل السيادة لأحكام القانون من غير تمييز بين مواطن ومواطن، ويقف جميع المواطنين مع الحق، ولو على أنفسهم أو ذوي القربى.

وقد حاول عبد ا بن أبي، زعيم المنافقين، استغلال هذه الواقعة، المشار إليها سابقا من خلاف بين مهاجر وأنصاري، لإحداث فتنة تدفع أفراد الدولة الواحدة والأمة الواحدة لتقوقع كل على قبيلته وجماعته، وذلك بقوله: "لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل" وليصل من وراء ذلك لإظهار نفسه زعيماً لقبيلته، وهي كلمة تهدف إلى فرقة الصف المسلم من جهة، كما تتضمن تعريضا بالزعامة السياسية لرسول ا ، صلوات ا وسلامه عليه من جهة أخرى، وكل هذا مستدع للعقوبة الرادعة لغيره من تكرار هذا الجرم حفاظا على وحدة الجماعة المسلمة.

وقد حاول ابن أبي التبرؤ من كلمته، لما فشل في شق وحدة الصف، وذلك بالحلف أنه ما قال هذه الكلمة وانه كان مازحا، وأدانه القرآن الكريم بقوله سبحانه: (يحلفون با ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر)[63] ومع هذا لم يأمر رسول ا ﷺ بقتله التفاتا إلى المآل المتوقع من قتله وسنعرض هنا للمآلات التي التفت إليها الرسول ﷺ.

المآل الأول: كان عبد ا بن أبي زعيما في قومه، وكانت دعوى العصبية ما زالت مسيطرة على تكوين المجتمع، بدليل ما شاهده الرسول عقب دعوى ابن أبي من تكتل الأنصار والمهاجرين كل حول عصبيته. وعليه، فإن قتل ابن أُبي سيؤدي إلى نقيض المقصود منه، فإذا كان الهدف من العقوبة هو منع دعاوى شق وحدة الجماعة، ارتقاء عن مستوى العصبية القبلية إلى مستوى الأمة المسلمة، فإن إيقاع العقوبة في هذا الجو سيؤدي إلى تمزق الصف المسلم، ومن هنا لم يطبق الرسول العقوبة إرشادا إلى مبدأ تشريعي هام وقاعدة مقاصدية وهي: "ان كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل"، قد نص على هذه أعلام الأئمة من مثل الإمام العز بن عبد السلام.[64]

المآل الثاني الذي التفت إليه الرسول الكريم ﷺ هو صورة

الإسلام أمام الرأي الدولي العام فقال لعمر رضي الله عنه: "دعه لا يتحدث الناس ان محمدا يقتل أصحابه".

ذلك أن قتل ابن أبي ستتناقله الألسن على أنه قتل من رسول الله لصحابته؛ بما يخوفهم من الدخول في دين الله، فتكون المفسدة المترتبة على الفعل تفوق المصلحة المرجوة.

ومن هنا لم يأذن رسول الله بقتله، وفي هذا الحديث دلالة على أن الرأي العام معتبر شرعا عند تطبيق الأحكام، بدليل بناء الأحكام على وفقه بما يجعله من أنواع العلل المعتبرة، ذلك أن صورة الإسلام العالمية من شأنها أن تحبب الناس في الإسلام أو تنفر منها.

المآل الثالث الذي التفت إليه الرسول الكريم هو الموازنة بين مصلحة الأصل ومفسدة المآل: فقتل ابن أبي فيه مصلحة باستئصال شأفة النفاق وتطهير مجتمع المدينة المنورة من شرور المنافقين، ويترتب عليه المفاسد التي أشرنا إليها سابقا، وقد رجح رسول الله دفع مفسدة المآل على مصلحة الأصل وهذا تقرير لمبدأ تشريعي مقاصدي وهو وجوب الالتفات للنتائج عند تطبيق الأحكام والموازنة بين مصالح الأصل ومفاسد المآل؛ إذ لا يصح تطبيق الأحكام من غير تبصر بالنتائج والآثار التي تترتب عليها وهذا ما عبر عنه الإمام الشاطبي بقوله: "ذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، فقد يكون مشروعا لمصلحة فيه تستجلب أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو لمصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك فإذا أطلق القول بالمشروعية فربما استجلاب...".[65]

المسألـة الرابعـة

الالتفات إلى القواعد المقاصدية المستفادة من النهي عن جر الثوب في حق الرجال واستثناء أبي بكر لأنه ليس ممن يجره كبرا.

بين الله تعالى عظيم نعمته على عباده بما شرع لهم من لبس الثياب وآدابه فقال: (يا بني آدم قَد أَنْزَلْنَا علَيكُم لِباساً يواري سوآتكُم وريشاً)[66] فغاية اللباس الأساسية هي ستر العورات مما يقبح ظهوره ويستحيا منه وهذا معنى قوله سبحانه: (يواري سوآتكم) ثم زاد الله تعالى في تكريم الإنسان فجعل الثوب ريشا وهو ما يتجمل به ظاهراً[67] ولتحقيق الحكم المقصودة من لبس الثياب على أكمل وجه -وليكون الجمال ظاهرا وباطنا بجمال المظهر نظافة وحسنا ونقاء، وجمال المخبر ابتعادا عن الكبر والبطر- وردت عدة أحاديث عن رسول الله ﷺ توجه لآداب اللباس وأحكامه، وتعلل ذلك بعلل وحكمٍ متصلة بحفظ مقاصد المشرع، من ذلك: بناء شخصية المكلف القادر على التحكم بهواه، بعيداً عن الخيلاء والكبر والبطر، والتوجيه للثوب الأنقى والأبقى،وأحيانا يكون القصد الشرعي هو احترام الإنسان لذاته، وعدم شعوره بالنقص، من ذلك حديث عمرو بن زرارة الأنصاري[68] عن أبي أمامة: "بينما نحن مع رسول الله إذ لحقنا عمرو بن زرارة الأنصاري في حلة: إزار ورداء، قد أسبل، فجعل رسول الله يأخذ بناحية ثوبه ويتواضع ويقول عبدك وابن عبدك وابن أمتك حتى سمعها عمرو فقال يا رسول الله إني حمش الساقين، فقال: يا عمرو إن الله قد أحسن كل شيء خلقه"، وتلاحظ أن هذا التوجيه مرتبط بإقدار المكلف على تحقيق مقاصد المشرع. وهذا ما التفت إليه الإمام الشاطبي؛ إذ جعل مقاصد التشريع على أنواع: منها مقاصد وضعت للتكليف، ومقاصد وضعت للامتثال، كهذه الأمثلة التي تقصد إلى إخراج الإنسان من داعية هواه ليكون عبداً لله اختيارا مثلما هو عبد لله اضطرارا.[69]

وبالنظر إلى النصوص الواردة في هذه المسألة نجد أن رسول الله صلوات الله وسلامه عليه بنى الأحكام مرتبطة بالمقاصد، وهذا ما تهدف الدراسة لإثباته وبيان مدى التفات الفقهاء للمقاصد في بيان حكم هذه المسألة ونبدأ بعرض الروايات في موضوع الحديث.

جاءت النصوص المتعلقة بهذه المسألة على عدة أوجه من حيث بيان صورة الإسبال ونوع الجزاء ويمكن تصنيفها على النحو التالي:

أولا: نصوص تنص على: "أن الله لا يحب جر الإزار وتعد ذلك من الخيلاء بقطع النظر عن بواعث الفعل ومقاصده" وهي:

1. عن جابر بن سليم "وارفع إزارك إلى نصف الساق فإن أبيت فإلى الكعبين وإياك ومسبلة الإزار فإنه من المخيلة وإن الله لا يحب المخيلة".[70]
2. عن أبي أمامة "من حديث رسول الله لعمرو بن زرارة ان الله لا يحب المسبل".[71]

ثانيا: ونصوص تتوعد من جر ثوبه تحت الكعبين بالعذاب في النار، من غير تعرض للبواعث والمقاصد كما يستفاد من إطلاق الحديث:

1. ما روي عن أبي هريرة يرفعه قال "ما أسفل من الكعبين من الإزار في النار"[72] وفسر بأن الذي في النار هو ما زاد عن الكعبين وليس أن صاحبها يدخل النار.[73]
2. ومثله ماروي عن أبي سعيد قال: "سمعت رسول الله

صلى ا عليه وسلم يقول أزرة المؤمن إلى نصف الساق ولا جناح عليه فيما بين الكعبين فما سفل من ذلك ففي النار".[74]

3. ويؤيده قوله ﷺ: "موضع الأزرة إلى أنصاف الساقين والعضلة فإن أبيت فأسفل فإن أبيت فمن وراء الساق ولا حق للكعبين في الإزار".[75]

ثالثا: نصوص تتوعد المسبلين وتجعل جزاءهم أن لا ينظر ا إليهم من غير تعرض لبواعث الفعل، من ذلك حديث أبي ذر يرفعه:

"ثلاثة لا يكلمهم ا ولا يزكيهم ولا ينظر إليهم ولهم عذاب أليم، قال فقرأها الرسول صلى ا عليه وسلم مرارا، قال أبو ذر: خابوا وخسروا، من هم يا رسول ا ؟ قال: المسبل والمنان والمنفق سلعته بالحلف الكاذب".[76]

رابعا: نصوص وردت مقيدة المستحقين للوعيد بأن لا ينظر ا إليهم بمن أسبل خيلاء وبطرا من ذلك:

1. حديث ابن عمر رضي ا عنه أن النبي صلى ا عليه وسلم قال: "من جر ثوبه خيلاء لم ينظر ا إليه يوم القيامة، فقال أبو بكر: يا رسول ا إن أحد شقي إزاري يسترخي إلا أن أتعاهد ذلك منه فقال النبي، صلى ا عليه وسلم، لست ممن يفعله خيلاء".[77]
2. عن أبي هريرة يرفعه "لا ينظر ا يوم القيامة إلى من جر إزاره بطرا"[78] ومعنى لا ينظر إليه أي لا يرحمه لأن من نظر إلى ضعيف رحمه ومن نظر إلى متكبر لم يرحمه.[79]

خامسا: نصوص تنقل ما ورد من فعل الرسول ﷺ من أنه خرج يوما مسرعاً يجر ثوبه، من ذلك ما ورد عن أبي بكرة ﷺ: خسفت الشمس ونحن عند النبي صلى ا عليه وسلم فقام يجر ثوبه مستعجلا حتى المسجد وثاب الناس فصلى ركعتين فجلى عنها.[80]

سادسا: نصوص تنهى عن جر الثوب، وتعلله بعلل أخرى سوى الكبر، كالحرص على بقاء الثوب ونقائه أو معالجة حالة نفسية من الشعور بالنقص ومحاولة ستره بإطالة الثياب ومن ذلك:

ما أخرجه أحمد عن عبيدة بن خلف قال: "إني لبسوق المجاز علي بردة ملحاء أسحبها، فطعنني رجل بمخصرة فقال ارفع إزارك فإنه أبقى وأنقى فنظرت، فإذا رسول ا ﷺ فنظرت فإذا إزاره إلى نصف ساقيه".[81] وحديث عمرو بن زرارة ﷺ إذ نبهه الرسول ﷺ إلى "أن ا أحسن كل شيء خلقة" وقد سبق ذكر أقوال الفقهاء وشراح الحديث في حكم جر الثوب، اتفق الفقهاء[82] على أن جر الثوب للرجل إن كان غير مقصود فلا إثم فيه؛ للحديث الوارد: "خسفت الشمس فخرج رسول ا صلوات ا وسلامه عليه يجر ثوبه مسرعا"، وللأدلة العامة التي تربط الإثم بتوجه القصد للفعل. كما اتفقوا على إثم من جر ثوبه كبراً للنصوص الواردة في المسألة واتفقوا على جواز الإسبال للنساء واختلف الشراح والفقهاء في حكم اطالة الرجل الثوب قصداً أو جرياً مع عرف، ولكن من غير كبر على أقوال: نعرضها فيما يلي:

الفريق الأول: الذي يرى حرمة الإسبال في كل حال. ويضم أبا بكر بن العربي من السابقين وقول ابن باز وبكر أبو زيد من المعاصرين.[83]

ويمكن تلخيص رأيهم بالنقاط التالية:

أولاً: ان إطالة الثوب وإن كان لغير الخيلاء في حق الرجال محرم وأدلة ذلك: حمل الألفاظ المطلقة على إطلاقها، حيث وردت أحاديث لم تقيد النهي عن جر الثوب بحال الكبر من مثل:

أ. قوله ﷺ: "ما أسفل من الكعبين من الإزار فهو في النار".

ب.ثلاثة لا يكلمهم ا ومنهم المسبل إزاره ولفظ الحديثين جاء عاماً مطلقا فيشمل من أسبل كبرا ومن جر لغير كبر.

ثانيا: وإن كان الجر للخيلاء صار الإثم أكبر والوعيد أشد ودليل ذلك: "من جر ثوبه خيلاء لم ينظر ا إليه يوم القيامة".

ثالثا: لا يحتج بمفهوم المخالفة لوصف الخيلاء هنا، لأن الوصف جاء جريا على الغالب[84]، بل إن النصوص جاءت صريحة في عد الإسبال من المخيلة، عن جابر بن سليم: "وإياك وجر الإزار فإنه من المخيلة".[85]

وهذا القول هو ظاهر مذهب عبد ا بن عمر، قال ابن عبد البر: وكان ابن عمر يكره أن يجر الرجل ثوبه على كل حال خيلاء كان أو بطرا، أو غير خيلاء ولا بطرا.[86]

وفي هذا يقول ابن العربي: "لا يجوز لرجل أن يجاوز بثوبه كعبه ويقول لا أتكبر فيه لأن النهي قد تناوله لفظاً وتناول علته، ولا يجوز أن يتناول اللفظ حكما فيقال إني لست ممن يمتثله لأن تلك العلة ليست في فإنه مخالفة للشرع ودعوى لا تسلم له، بل من تكبره يطيل ثوبه وإزاره فكذبه معلوم في ذلك قطعاً". ويتضح مما سبق أن منشأ الخلاف مبني على منهج فهم النص، وما هو مقصود المشرع؟ وهل يصح تخصيص العموم اللفظي بحكمة النص؟ وقد حاول ابن العربي أن يجعل مقصود المشرع هو النهي عن إطالة الثوب بقطع النظر عن غاية المسبل ويرد على هذا القول حديث أبي بكر السابق حيث جعل الحديثُ مناطَ الحرمة بالجر كبرا وما لم يتحقق مناط الحرمة فلا عقوبة.

الفريق الثاني: ويرى أن التحريم والوعيد الوارد في الحديث لمن جر ثوبه مختص بمن أراد ذلك خيلاء وهو قول ابن عبد البر والنووي، وابن حجر، والزين العراقي، والصنعاني، والشوكاني[87]، فإن كان الإسبال لغير الكبر فهو إما على كراهة التنزيه عند النووي، أو على الإباحة كما هو ظاهر عبارة الزين العراقي والشوكاني.

أدلة القول:

1. حمل الالفاظ المطلقة على المقيدة، قال الصنعاني: "وتقييد الحديث بالخيلاء دال بمفهومه أن لا يكون من جره غير خيلاء داخلاً في الوعيد".[88]
2. فهم الألفاظ المطلقة والألفاظ التي نصت على أن الجر من الكبر بأنها جرت مجرى الغالب لأن القول إن كل إسبال من المخيلة ترده الضرورة.[89] قال ابن حجر: "ويستنبط من سياق الأحاديث أن التقييد بالجر جرى مجرى الغالب، وأن البطر والتبختر مذموم ولو لمن شمر ثوبه".[90]

صلة الاجتهادات الفقهية في مسألة إسبال الثوب بمقاصد المشرع:

تكشف الدراسة للنصوص السابقة عن عدد من المقاصد الشرعية التي راعاها الرسول ﷺ في نهيه عن الإسبال.

أولها: النهي عن الإسراف والكبر وقد ورد التعليل مقترنا بالأحكام في العديد من النصوص كقوله "من جر ثوبه كبرا"، "ومن جر ثوبه بطرا".

والثاني: المحافظة على الثياب في مجتمع تندر فيه الحاجات للحديث "فإنه أبقى وأنقى" كما في الحديث الذي أخرجه أحمد[91] قال: كنت أمشي علي برد أجره فقال رجل ارفع ثوبك فإنه أبقى وأنقى فنظرت فإذا هو رسول الله ﷺ فقلت إنما هي بردة ملحاة فقال أما لك في أسوة؟

قال فنظرت فإذا إزاره إلى نصف ساقه". فما زاد عن ستر العورة بأربع أصابع هو الحد الأمثل وما زاد بأربع أخرى من المباح والأكثر من السرف المنهي عنه.

ثالثا: ثم إن من المقاصد أيضاً ثقة الإنسان بنفسه؛ فقد ورد في حديث عمرو بن زرارة السابق أنه كان يستر رجليه لأن فيهما شيئاً فلما ذكر ذلك للرسول قال: "إن الله أحسن كل شيء خلقه".

هذا، وتكشف الدراسة عن اتجاه فقهي يميل إلى التعامل مع النصوص بعيدا عن مقاصدها وحكمها، في حين وجدنا تعليل الرسول في كل حالة فيه التفات إلى المقاصد، وان النظر المقاصدي هو الأقرب لنهج النبي، صلى الله عليه وسلم، في التشريع، كما اتضح، وهذا ما نبه إليه الشوكاني وهو الذي يتتبع السنة والأثر في اجتهاده فقال: "وقد عرفت ما في حديث الباب من قوله صلى الله عليه وآله وسلم لأبي بكر إنك لست ممن يفعل ذلك خيلاء،" وهو تصريح بأن مناط التحريم الخيلاء، وأن الإسبال قد يكون للخيلاء وقد يكون لغيره، فلا بد من حمل قوله "فإنها من المخيلة" في حديث جابر بن سليم على أنه خرج مخرج الغالب، فيكون الوعيد المذكور في الباب متوجها إلى من فعل ذلك اختيالا، والقول إن كل إسبال من المخيلة أخذا بظاهر حديث جابر ترده الضرورة، فإن كل أحد يعلم أن من الناس من يسبل إزاره مع عدم خطور الخيلاء بباله، ويرده ماتقدم من قوله صلى الله عليه وسلم لأبي بكر لما عرفت، وبهذا يحصل الجمع بين الأحاديث وعدم إهدار قيد الخيلاء المصرح به في الصحيحين.[92]

هذا، وعند تدقيق النظر يتضح أن تعليل الحديث بمطلق الإسبال يتعرض للنقض بعدد من القوادح، كاسترخاء ثوب أبي بكر، واسترسال ثوب رسول الله ﷺ حين خرج يوما مسرعا لصلاة الخسوف.

وعليه، فلو قلت: ما المعنى الذي لأجله شدد المشرع في النهي عن إطالة الثوب؟ لما وجدت غير الكبر، وهو الوصف المنسجم مع كليات الشريعة الموجهة لآداب اللباس كما في الحديث: "كل واشرب والبس وتصدق في غير سرف ولا مخيلة".[93] وهذا ما انتهى إليه المحققون من الفقهاء، وفي هذا يقول ابن حجر: "والذي يجتمع من الأدلة أن من قصد بالملبوس الحسن إظهار نعمة الله عليه مستحضرا لها شاكرا عليها غير محتقر لمن ليس مثله، لا يضره ما لبس من المباحات ولو كان في غاية النفاسة".[94]

ومما يجدر الالتفات إليه أن ارتباط إطالة الثوب بالكبر مما يتغير بتغير الأعراف، وقد نبه إلى الارتباط بين الحكم والعرف عدد من العلماء، قال الزين العراقي: "وقد حدث للناس اصطلاح بتطويلها، أي الثياب، فإن كان ذلك على سبيل الخيلاء فهو داخل في النهي وإن كان على طريق العوائد المتجددة فالظاهر عدم تحريمها، وذكر القاضي عياض عن العلماء "أنه يكره كل ما زاد على الحاجة والمعتاد في اللباس من الطول والسعة".[95]

هذا وربما يقال إن الذين منعوا الإطالة تحت الكعبين التفتوا إلى قصد شرعي وهو سد الذرائع وهذا نظر مقاصدي أيضاً. وعليه، فكلا الفريقين نظر إلى مقصد المشرع ومع هذا اختلفت أحكامهم.

أقول: إن العمل بسد الذرائع مقيد بأن تكون الذريعة قد قوي إفضاؤها إلى مآل محظور، فإذا كان الإفضاء إلى المآل المحظور نادراً أو قليلا فلا تسد الذريعة، ولا تمنع الوسيلة،

وهذا ما عبر وفي مسألتنا هنا إذا كانت عادة الناس قد اطردت على إسبال الثوب بحيث لا يخطر على البال إرادة الخيلاء إلا نادرا فيبقى الإسبال على أصل الإذن لأن الوسائل المباحة لا تمنع لمجرد المفاسد النادرة وممن تنبه إلى هذا المعنى الحافظ العراقي وابن حجر مما نقلته سابقاً حيث اعتبر جريان العادة بالإسبال على نحو يغيب فيه قصد الخيلاء سببا في الحكم على الإسبال بالجواز.

فالقول بسد الذرائع يصار إليه إذا لوحظ أن قصد المشرع لا يتحقق واقعاً بل يستخدم الحكم لنقيض قصده، وهذا أمر يختلف من زمن إلى زمن بما يستدعي عدم الجمود على ظواهر الأحكام من غير التفات لمقصودها، وهذا الفهم هو الذي تبناه القرضاوي حيث يقول: إذا كان الإسبال على عادة الناس فهو مباح لا شيء فيه وإن كان على خلاف المعتاد فإنه مكروه.[96] وبهذا يتضح أن النظر المقاصدي يستند إلى خطة شرعية قوامها:

أولا: النظر لعلة الحكم ابتداء، والنظر في المقصد الشرعي من وراء الحكم واقعاً، فإذا تحققت العلة والغاية طبق الحكم، وإن تخلفت الغاية يصار إلى الاستحسان أو سد الذرائع كخطوة علاجية، ذلك أن سد الذرائع ليس دليلا ابتدائيا وإنما هو دليل علاجي عند تخاف قصد المشرع واقعا فإذا ثبت واقعا أن أغلب الناس يطيلون كبراً جاز الإفتاء بالنهي، بالنظر للقصد الأغلبي، وإذا لاحظنا أن التقصير ما عاد يدل على الكبر أو غير ذلك من القصود التي نبهت إليها الأحاديث صار الجمود على هذه الأحكام مخالفا لنهج المشرع، خصوصا إذا لازمها مفسدة تغمر المصلحة المقصودة ابتداء كأن يكون لبس المخفف من الثياب عائقاً عن الوصول لقلوب الناس مما أشار إليه "الشوكاني" وجعل لبس الغالي من الثياب لمثل هذا المآل مما يوجب الأجر، والذي ننتهي إليه أن الفقهاء قد اختلفوا اختلافا يحتمله اللفظ فمنهم من وضع معيارا موضوعيا واعتبره علامة على الخيلاء وهو جر الثوب، ومنهم من التفت إلى الحكمة والقصد وراءها في مواقع الوجود. ويشهد للتوجه الأول شروط العلة أصوليا، وعرف ذلك الزمان؛ إذ من شروط العلة أن تكون وصفاً ظاهراً منضبطاً وعليه فالتعليل بالوصف الظاهر، الذي يكشف عنه العرف الغالب، أدعى للضبط من الوصف النفسي كالخيلاء الذي هو حكمة خفية.

ويرد على هذا التوجه أن من شرائط العلة أن تكون وصفا مناسبا[97]، علاوة على اشتراط الظهور والانضباط، والمناسبة تعني تحقيق قصد المشرع واقعا، وإن تطبيق الحكم من غير تحقيق قصده كالفاعل لغير ما طلب منه شرعا على ما قرره الأصوليون، ولعل الفريق الذي وضع معياراً موضوعياً التفت إلى الواقع الاجتماعي الذي يعيش فيه. ففي مجتمعات معينة تعد إطالة الثوب علامة على الكبر عندما يكون هذا السلوك معياراً موضوعيا للكبر وهو معيار منضبط ويحقق المناسبة والقصد الشرعي من النهي عن جر ثوب الكبر، ولكن هذا الواقع الاجتماعي قابل للتغير بما يستدعي القول إن مسألة تقصير الثوب للرجال مما يتغير حكمه بتغير الأزمان تبعاً لتغير مناط الحديث.

هذا، ومما يجدر الالتفات إليه أن الخلاف الفقهي محتمل بما يستدعي اتساع الصدر للتعددية الفكرية في هذه المسألة. وإن تحذير الرسول الكريم من هذه المظاهر مرتبط بالتحذير من العجب والتعلق بالدنيا والشهوات في قلب المسلم بما يعيقه عن تحقيق الامتثال لأوامر ربه، وفي هذا يقول الشاطبي: "قصد الشارع من التشريع جملة إخراج الإنسان من داعية هواه، ليكون عبدا اختيارا، مثلما هو عبد اضطرارا"[98]؛ إذ التعلق بالدنيا وسيطرة الشهوات بدء نقص يعيق الإنسان عن تحقق مقاصد المشرع.

روى البخاري: بينما رجل يمشي في حلة تعجبه نفسه مرجل جمته إذ خسف ا به فهو يتجلجل إلى يوم القيامة.[99]

قال ابن حجر نقلا عن القرطبي: وإعجاب المرء بنفسه هو ملاحظته لها بعين الكمال مع نسيان نعمة ا ، فإن احتقر غيره مع ذلك فهو الكبر المذموم.[100]

وعليه، فإنني أخشى أن يكون التشدد في النكير على المخالف في هذه المسألة مع اتساع اللفظ لتعدد الاجتهادات هو علامة تعلق شهوة أخرى وهي حب الذات وإعجاب كل ذي رأي برأيه وهي من جنس المفاسد التي جاء النص موضع الدراسة للتحذير منها، وكما قال ابن حجر: "وإن البطر مذموم ولو لمن شمر كبرا".[101]

وإن هذه النصوص النبوية التي جاءت في موضع اللباس غايتها الأساسية كما بينتُ محاربة العجب ودواعيه. أما جمال الثوب وأناقة المظهر فهي مما أذن به الشارع الحكيم لما أخرجه أبو داود عن عوف بن مالك الجشمي عن أبيه قال: أتيت النبي في ثوب دون فقال: ألك مال؟ قُلت: نعم، قال: من أي المال؟ قال: قد آتاني ا من الإبل والغنم والخيل والرقيق، قال: فإذا آتاك ا مالاً فلير أثر نعمة ا عليك وكرامته"[102]. قال ابن حجر تعليقا في فتح الباري: "أي بأن يلبس ثيابا تليق بحاله من النفاسة والنظافة ليعرفه المحتاجون للطلب منه مع مراعاة القصد، وترك الإسراف جمعاً بين الأدلة[103]" وترى في كلام ابن حجر أنه رأى في جمال الثياب تحقيقا لقصد شرعي، وهو أن يعرف الفقراء أنه غني فيطلبون منه الزكاة،

وأقول: وهناك قصد آخر هو تحريك الأسواق والتوسعة على الآخرين من خلال توسعة الأغنياء على أنفسهم وأهليهم.

المسألة الثالثة: المداراة وعدم إظهار النفور ولو كان كارها لسلوك رجل ما إيثاراً لعدم الفتنة كما في الحديث[104]،

عن عائشة: أن رجلاً استأذن على النبي صلى الله عليه وسلم، فلما رآه قال: (بئس أخو العشيرة، وبئس ابن العشيرة). فلما جلس تطلق النبي ﷺ في وجهه وانبسط إليه، فلما انطلق الرجل قالت له عائشة: يا رسول الله، حين رأيت الرجل قلت له كذا وكذا، ثم تطلقت في وجهه وانبسطت إليه؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يا عائشة، متى عهدتني فحاشاً؟ إن شر الناس عند الله منزلة يوم القيامة من تركه الناس اتقاء شره". وقد استنبط البخاري من هذا الحديث قاعدة في المجاملة جعلها عنوانا لأحد أبوابه في كتاب الأدب وهي "إنا لنُكَشر في وجوه أقوام، ونضحك إليهم، وإن قلوبنا لتلعنهم"[105]، وأصل هذه القاعدة أثر عن أبي الدرداء فيما أخرجه ابن أبي الدنيا في كتاب الحلم.[106]

وذكر الزمخشري أن هذا الموقف من الرسول عليه السلام من الهجر الجميل الذي أمر به في سورة المزمل[107]، وذكر الرازي في التفسير الكبير أن من الفقهاء من ذهب إلى نسخ هذا الحكم بآية السيف، ذلك أن آية السيف متأخرة، وذهب فريق من الفقهاء إلى أن هذه المداراة من اللفظ المحكم،الذي لا يقبل نسخا "لأن ما يكون أدعى في القبول فلا يرد النسخ في مثله وهذا الأصح".[108] وهذا ترجيح صحيح لأن الجهاد المأمور به في آية السيف من باب "الوسائل لا المقاصد ومهما أمكن تبليغ الدعوة بالحكمة كان أدعى".[109]

يؤكد ذلك مناسبة الحديث فيما رواه ابن حجر: "ان هذا الرجل الذي استأذن النبي صلوات الله وسلامه عليه يقال له عيينة بن حصين، وكان سيدا في قومه وكان يلقب بالأحمق المطاع لقبح أخلاقه وذمامتها، فأظهر النبي له البشاشة رجاء إسلام قومه[110] قال النووي، ولم يكن حينئذ قد أسلم.[111]

وتلاحظ أن الذين قالوا إن الآية من المحكم هم الذين التفتوا إلى قصد المشرع فأدركوا أن المصلحة في المداراة لا تنتهي،ومن هنا فهي مما لا يرد عليها النسخ، وفرقوا بين حال تكون فيها الملاطفة سببا لتحقيق قصد المشرع وهي ما تسمى فقها بالمداراة، وبين حال تكون فيها الملاطفة سببا لفوات قصد المشرع وهي ما تسمى فقها بالمداهنة، وفي هذا يقول ابن بطال: "المداراة من أخلاق المؤمنين وهي من خفض الجناح للناس ولين القول لهم؛ وذلك من أقوى أسباب الألفة. وظن بعضهم أن المداراة هي المداهنة فغلط؛ لأن المداراة مندوب إليها والمداهنة محرمة، والفرق أن المداهنة من الدهان وهو الذي يظهر الشيء ويستر باطنه وفسرها العلماء بأنها معاشرة الفاسق وإظهار الرضا بما هو فيه من غير إنكار عليه، والمداراة هي الرفق بالجاهل في التعليم، وبالفاسق في النهي عن فعله، وترك الإغلاظ عليه حيث لا يظهر ما هو فيه، والإنكار عليه لطف القول والفعل ولا سيما إذا احتيج إلى تألفه ونحو ذلك".[112]

المسألة الرابعة: الإذن بقراءة الشعر في مواضع والنهي عنه في مواضع تبعا للمقاصد المتحققة.

النصوص الواردة في قراءة الشعر وإنشاده ظاهرها التعارض: فمنها ما يدل على النهي و الكراهة:

من ذلك: ما رواه الإمام مسلم عن أبي سعيد الخدري، قال: بينا نحن نسير مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعرج، إذ عرض شاعر ينشد، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "خذوا الشيطان، أو أمسكوا الشيطان، لئن يمتلئ جوف رجل قيحاً، خير له من أن يمتلئ شعراً".[113]

وظاهر اللفظ الإطلاق بما يفيد ذم الشعر بإطلاق، وهذا نظر جزئي وقد أخذ بهذا فريق من العلماء تمسكا بظاهر اللفظ "فقالوا بكراهة الشعر مطلقا".[114]

وبالمقابل نجد من النصوص ما يدل على أن رسول الله صلوات الله وسلامه عليه، قد سمع الشعر كما في صحيح مسلم عن عمرو بن الشريد، عن أبيه، قال:ردفت رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً، فقال: "هل معك من شعر أمية بن أبي الصلت شيئاً؟" قلت: نعم، قال: "هيه"،[115] فأنشدته بيتاً، فقال: "هيه"، ثم أنشدته بيتاً، فقال: "هيه"، حتى أنشدته مائة بيت.[116] وجاء في بعض الروايات عند مسلم: إن كاد ليسلم، وفي رواية إن كاد ليسلم بشعره. ومن النصوص أيضا ما يدل على إذن الرسول بإنشاد الشعر بل والحث عليه، كما في قصة عبد الله بن أبي رواحة: فيما روى الترمذي من حديث ابن عباس وصححه أن النبي، صلوات الله وسلامه عليه، حين دخل مكة في عمرة القضاء أنشد عبد الله بن رواحة بين يديه:

خلـوا بني الكفـار عن سبيلـه

اليـوم نضربكـم على تنزيلـه

ضربـا يزيـل الهـم عن مقيله

ويذهـل الخليـل عن خليلـ ـه

فقال عمر: "يا ابن رواحة، أفي حرم رسول الله، وبين يدي رسول الله، صلى الله عليه وسلم؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: خل عنه فهو أشد فيهم من نضح النبل".[117] فكره عمر إنشاد الشعر في موضع الذكر والخضوع والتبتل

وبين له الرسول الكريم أن الشعر هنا يحقق مقصداً شرعياً وهو إظهار ذل الكافرين.

ويتضح من دراسة النصوص في المسألة أن النظر في هذه النصوص نظراً احاديا وجزئياً من غير منهج مقاصدي يضع الدارس أمام تعارض ظاهري، ولكن إذا نظرنا مقاصدياً زال التعارض عن النصوص: فالنهي عن الشعر لا يكون لذاته، وإنما لغرض مناسب، وعلى هذا حمل قول رسول ا في الحديث الأول "لئن يمتلئ جوف أحدكم قيحاً خير له من أن يمتلأ شعرا" حيث قال الشراح ولا يكون الامتلاء إلا بشغله عن ذكر ا وعن قراءة القرآن.[118]

وهذا النظر المقاصدي يستند إلى فهم الحكمة المناسبة للتحريم، فيجد أن الشعر لا يعدو أن يكون كلاماً فقبيحه محرم، ومباحه مباح، بل هو من الوسائل المعبرة والفاعلة في التأثير، وهذا الفهم هو مما نطق به رسول ا حين سئل عن الشعر: "هو كلام حسنه حسن وقبيحه قبيح"[119] ثم أعقب "إن من الشعر لحكمة" وهذا الذي انتهى إليه المحققون من الفقهاء كصاحب تكملة المجموع حيث يقول[120] في بيان حكم الشعر: وإذا كان في الشعر حث على مكارم الأخلاق فهو مستحب وأما ما يحكيه الشاعر من التشبيب والغزل الفاضح فهو قدح في عدالة الشاعر وترد به الشهادة وعلى هذا حمل قوله تعالى: (والشعراء يتبعهم الغاوون) فلما نزلت جاء حسان بن ثابت قال: قد علم ا أنا شعراء. قال: لست منهم. وفي الحديث ان كعب بن مالك جاء النبي حين أنزل ا تعالى في الشعر ما أنزل فقال: إن ا تبارك وتعالى قد أنزل في الشعر ما علمت وكيف ترى فيه؟ قال النبي ﷺ "إن المؤمن يجاهد بسيفه ولسانه".[121]

الخاتمـة

نخلص مما سبق إلى أن الاحتكام للفهم المقاصدي يكون بالالتفات إلى حكمة التشريع الجزئية، مع عدم تجاوز دلالة النصوص اللغوية، وإلى إعمال الكليات في فهم الجزئيات وهذا ما ترشد إليه السنة النبوية المطهرة، وان المقصود الشرعي قد يختلف عن المقصود اللغوي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن تنزيل الأحكام الشرعية على الواقع يستدعي الإحاطة بمقاصد المشرع كليها وجزئيها وهذا من حسن تنزيل النص على الواقع.

وعند النظر في تطبيقات الرسول ﷺ وأصحابه في العديد من المسائل نجد تاكيداً لأهمية النظر المقاصدي وأن الوقوف عند ظواهر النصوص مخالف لما كان عليه منهج الرسول ﷺ وأصحابه، يدلك على هذا موقف الرسول ﷺ من عبدا بن أبي حين التفت إلى مصلحة عامة وكيف منع الرسول ﷺ معاذ بن جبل من أن يتصدق بأكثر من ثلث ماله في حين قبل من أبي بكر أن يتصدق بكل ماله، وكل هذا يدل على أن مقاصد التشريع لا تعرف من النظر المجرد للأوامر والنواهي وإجراء الصيغة مجرى التعبد المحض[122] وأن المنهج الصحيح في فهم النصوص لا بد من أن يراعي حكمة التشريع ومقاصده الكلية في فهم النصوص وتطبيقها.

الهوامـش

(1) انظر الكيلاني، تخصيص اللفظ العام، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، سلسلة العلوم الإنسانية، مجلد16، عدد1، ص344-345.

(2) مسلم، الصحيح شرح النووي، ج 13، ص 130، كتاب الأضاحي، حديث رقم 1971.

(3) البخاري، صحيح البخاري، متن فتح الباري، ط. السلفية، ج10، ص 452، ح 3132.

(4) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب قوله: سواء عليهم، ج8، ص 649، ح4905.

(5) أخرجه البخاري، متن فتح الباري، كتاب النكاح، 106/9، حديث 5065، مسلم، كتاب النكاح، 1081/2، حديث1400، واللفظ لمسلم.

(6) درج الأصوليون على استعمال الأحكام التعبدية كقسيم للأحكام المصلحية، ونحن نرى أن الالتفات للمصالح هو من التعبد لأنه انتقال من الموافقة شكلا إلى الموافقة شكلا ومعنى.

(7) الشاطبي، الموافقات ج 3، ص 8.

(8) قلت (من الأعمال) لأن بعضها مشرع لذاته كالسجود والطواف وإمرار الموسى على من لا شعر له للتحلل من الإحرام.

(9) الشاطبي، الموافقات، 331/2.

(10) الشاطبي، الموافقات، 315/2.

(11) الشاطبي، الموافقات، 307/2.

(12) انظر ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 316/27.

(13) ابن منظور: لسان العرب، دار لسان العرب، بيروت، 96/3، باب قصد.
(14) ابن منظور: لسان العرب، 96/3، باب قصد، والفيروزابادي، القاموس المحيط، ط. الأولى، ص396، والجوهري، الصحاح، ط 2، 5214/2، والأصفهاني، الراغب، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، ط 1، ص 672.
(15) سورة لقمان، من الآية19.
(16) سورة التوبة، من الآية 42.
(17) هو جزء من حديث أخرجه البخاري: متن فتح الباري، كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل، 294/11، حديث رقم 6463.
(18) سورة النحل، الآية9.
(19) انظر ابن سيدة، المحكم المحيط الأعظم في اللغة، ط1، 116/6.
(20) انظر السيوطي، ت 911هـ، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، ط 1، ص 8، وابن نجيم، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، ص8.
(21) ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، 98/3.
(22) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ط2، 323/2.
(23) انظر الغزالي، المستصفى، 287/1.
(24) انظر الآمدي، الأحكام، 271/3.
(25) الشاطبي، الموافقات، 37/2.
(26) الغزالي، المستصفى، 287/1.
(27) الآمدي، الأحكام، 271/3.
(28) انظر على سبيل المثال: تعريف الشيخ الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص51، والفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، ص3، والريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، ط2، ص7، واليوبي، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ط1، ص37.
(29) انظر الكيلاني، قواعد المقاصد عند الشاطبي، ط1، ص47.
(30) الشاطبي، الموافقات، 2/ 396، ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 172 وما بعدها، الكيلاني، قواعد المقاصد، 58.
(31) انظر ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، 114/2.
(32) مسلم، الصحيح: كتاب الجنائز، باب تحسين كفن الميت، 651/2، ح943، واللفظ لمسلم، وأخرجه أبو داود، ج3، ص505، ح3148، والنسائي، 33/4.
(33) النووي، شرح صحيح مسلم، ج11/7، الابادي، عون المعبود في شرح سنن أبي داود، ط2، 242/8.
(34) انظر المصادر السابقة.
(35) النووي، شرح صحيح مسلم، 11/7.
(36) النسائي، سنن النسائي بشرح السيوطي، 211/8.
(37) السيوطي، شرح السيوطي على سنن النسائي، 211/8.
(38) الأنبياء، الآية 107.
(39) انظر ابن القيم، الطرق الحكمية، ص14، ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج2، ص160.
(40) الشاطبي، الموافقات، 153/3، الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص142.
(41) الدريني، المناهج الأصولية، ط2، ص 618.
(42) ابن عبد السلام، العز، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 110/1.
(43) الشاطبي، الموافقات، 299/2.
(44) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الوصايا، 363/5، ح2742.
(45) الترمذي، سنن الترمذي، كتاب المناقب، 614/5، ح3675، وقال عنه الترمذي: حديث حسن صحيح.
(46) الأنفال، الآية60.
(47) انظر الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ط1، 172.
(48) النساء، الآية82.
(49) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب كراهة الإمارة بغير ضرورة، ج3، ص1458، ح1826.
(50) صحيح البخاري، متن فتح الباري، كتاب الأدب، باب فضل من يعول يتيماً، 436/10، ح 6005.
(51) الشاطبي، الموافقات، 41/2.
(52) الشاطبي، الموافقات، 154/3.
(53) الكيلاني، قواعد المقاصد، 270، الشاطبي، الموافقات، 148/3.
(54) الحصري، القواعد والضوابط المستخرجة من التحرير شرح الجامع الكبير، ط1، ص218، السرخسي، المبسوط، 16/7، الكيلاني، قواعد المقاصد، 272.
(55) الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة الحكم، ص 186.
(56) الشاطبي، الموافقات، 376/2.
(57) الشاطبي، الموافقات، 344/2.
(58) الشاطبي، الموافقات، 63/2.
(59) أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب

قوله: سواء عليهم، 649/8، ح 4905.

(60) صحيح البخاري، كتاب التفسير، 649/8 (المرجع السابق).

(61) الدوري، عبد العزيز، مقدمة في تاريخ صدر الإسلام، ط2، ص35.

(62) ابن خلدون، ط2، المقدمة، ص277-278.

(63) سورة التوبة، الآية 74.

(64) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مصر، 121/2.

(65) انظر الشاطبي، الموافقات، تعليق دراز، 195/4.

(66) الأعراف، من الآية26.

(67) ابو زيد، بكر، حد الثوب والأزرة وتحريم الإسبال ولباس الشهرة ، ص3.

(68) أخرجه أحمد في مسنده، ج 29، ص321، حديث 17782 من طريق القاسم بن عبد الرحمن عن عمرو، قال شعيب الأرناؤوط صحيح رجاله ثقات إلا أن القاسم لم يروه عن عمرو الأنصاري وإنما عن أبي أمامة.

(69) الشاطبي، الموافقات، ج168/2.

(70) أخرجه أبو داود، كتاب اللباس، باب ما جاء في الإسبال، دار الحديث، الطبعة1، 1973، ح 4084، ج 4، ص345.

(71) أخرجه الطبراني، ج8، ص 232، حديث 70909، وأخرجه أحمد، المسند، 321/29، حديث 17782، عن القاسم بن عبد الحمن عن عمرو، قال الشيخ شعيب الأرناؤوط، حديث صحيح رجاله ثقات إلا أن القاسم بن عبد الرحمن لم يروه عن عمرو الأنصاري وإنما رواه عن أبي أمامة.

(72) أخرجه البخاري، كتاب اللباس، ج 10، ص 256، ح5887، وأحمد، 2 /461، وأبو داود، 353/4، ح4093.

(73) الخطابي، معالم السنن، بهامش سنن أبي داود، 353/4.

(74) أبو داود، 4/ 353، حديث رقم 4093.

(75) النسائي، كتاب الزينة، باب موضع الإزار، 8/ 206، حديث رقم 5234.

(76) مسلم، كتاب الإيمان، 2/ 298، حديث رقم 290.

(77) البخاري، صحيح البخاري، 10/ 254، حديث رقم 5784.

(78) البخاري، صحيح البخاري، 10/ 257، حديث رقم 5788.

(79) ابن حجر، فتح الباري، 10/ 258.

(80) البخاري، صحيح البخاري، 254/10، حديث رقم 5785.

(81) أحمد، مسند أحمد، 38/ 177، ح23086، قال محقق الكتب: إسناده ضعيف.

(82) ابن حجر، فتح الباري، 10/ 258، النووي، شرح صحيح مسلم، ج 14، ص 62، الصنعاني، سبل السلام، 8/ 197.

(83) ابن العربي، عارضة الأحوذي شرح صحيح الترمذي، ط 1، ج 7، ص 173، ابن باز، عبد العزيز، مجموع الفتاوى، 6/ 382، ابو زيد، بكر، حد الثوب والأزرة وتحريم الإسبال ولباس الشهرة ، ص3.

(84) أبو زيد، بكر، حد الثوب والأزرة، ص 21.

(85) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب اللباس، باب ما جاء في إسبال الإزار، حديث رقم 3562.

(86) ابن عبد البر، الاستذكار، مؤسسة النداء، ط 2003، ج 9، ص 619، حديث رقم 2595.

(87) ابن عبدالبر، الاستذكار، مؤسسة النداء، 2003، 9/ 617، انظر النووي، شرح صحيح مسلم، ج14، ص62، ابن حجر، فتح الباري، 10/ 314، الزين العراقي، طرح التثريب شرح التقريب، 8/ 168، الصنعاني، سبل السلام الموصلة إلى بلوغ المرام، 8/ 197.

(88) الشوكاني، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، ط2، 2/ 112، الصنعاني، سبل السلام، 8/ 197.

(89) الشوكاني، نيل الأوطار، 2/ 112.

(90) ابن حجر، فتح الباري، المطبعة السلفية، 10/ 259.

(91) أحمد، مسند أحمد، 2001، 38/ 177، ح23086، قال محقق الكتب إسناده ضعيف.

(92) الشوكاني، نيل الأوطار، 2/ 118.

(93) النسائي، سنن النسائي، شرح السيوطي، كتاب الزكاة، 5/ 79، وعلقه البخاري عن ابن عباس، متن فتح الباري، 10/ 252.

(94) ابن حجر، فتح الباري، 10/ 259.

(95) الزين العراقي، طرح التثريب شرح التقريب، 172/8.

(96) القرضاوي، يوسف، كيف نتعامل مع السنة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1990، 2/ 107.

(97) انظر الآمدي، الإحكام، 3/ 329، وابن النجار، شرح الكوكب المنير، 4/ 44، والزركشي، البحر المحيط، 133/5.

(98) الشاطبي، الموافقات، بشرح دراز، 168/2.

(99) البخاري، صحيح البخاري، 10/ 258، ح 5789.

(100) ابن حجر، أحمد بن علي، 852 هـ، فتح الباري، 261/10.

(101) ابن حجر، فتح الباري، 10/ 259.

(102) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب اللباس، باب في غسل

الثوب وفي الخلقان، ج4، ص333، ح4063.
(103) ابن حجر، فتح الباري، 10/ 261.
(104) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب لم يكن النبي فاحشا ولا متفحشا، 10/ 527، ح6032.
(105) انظر البخاري، كتاب الأدب، باب المداراة، 10/ 527، ح6131.
(106) ابن أبي الدنيا، كتاب الحلم، 69/1، عن الموسوعة الماسية للحديث النبوي وعلومه.
(107) الزمخشري، تفسير الكشاف، 177/4.
(108) الرازي، الفخر، التفسير الكبير، ط2، 180/30.
(109) الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، ج2، ص 8.
(110) ابن حجر، فتح الباري، 10/ 538.
(111) النووي، شرح صحيح مسلم، 144/16.
(112) ابن حجر، فتح الباري، 10/ 538.
(113) مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، بشرح النووي، ج15، ص13، حديث5855.
(114) النووي، شرح صحيح مسلم، ج15، ص14.
(115) قال النووي، هيه بكسر فسكون أصلها إيه وهي كلمة تستعمل لطلب الزيادة من كلام معتاد.
(116) صحيح مسلم، ج15، ص14.
(117) الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الأدب، باب ما جاء في إنشاد الشعر، 139/5، ح 2847، وقال عنه: حديث حسن صحيح.
(118) النووي، شرح صحيح مسلم، ج15، ص14.
(119) البخاري، الأدب المفرد، ص223، ح865، قال ابن حجر في فتح الباري، 527/10، روي موقوفا عن عائشة بسند حسن ومرفوعا عن ابن عمر بسند فيه ضعف.
(120) المطيعي، تكملة المجموع، دار الفكر، 231/20.
(121) مسند أحمد، ج25، ص63، حديث رقم15785، قال المحقق إسناده صحيح ورجاله ثقات.
(122) الشاطبي، الموافقات،153/3.

المصادر والمراجـع

الابادي، محمد شمس الحق، عون المعبود في شرح سنن أبي داود، ضبط وتحقيق عبد الرحمن عثمان، ط 2، المكتبة السلفية.

الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي، 1388 هـ، الإحكام في أصول الأحكام، ط1، مؤسسة النور.

أحمد بن حبل، مسند الإمام أحمد، مؤسسة الرسالة، تحقيق شعيب الأرناؤوط، 2001.

الأصفهاني، الراغب، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، تحقيق صفوان داوودي، 1412 هـ/1992م، ط 1، دار القلم، دمشق.

ابو زيد، بكر، حد الثوب والأزرة وتحريم الإسبال ولباس الشهرة، 1416 هـ ، دار العاصمة، السعودية.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، السنن، ط 1، دار الحديث، تحقيق عزت الدعاس وعادل السيد، 1973. ومعه كتاب معالم السنن للخطابي.

ابن أبي الدنيا، كتاب الحلم، 69/1، عن الموسوعة الماسية للحديث النبوي وعلومه، قرص ليزري C D، مؤسسة عبد اللطيف للمعلومات، الإصدار الأول 1420 هـ /2000م.

ابن باز، عبد العزيز، 1415 هـ، مجموع الفتاوى، مكتبة المعارف.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد، مجموع الفتاوى، مكتبة المعارف، الرباط.

ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري بشرح صحيح الإمام البخاري، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، تصحيح محب الدين الخطيب، 1382 هـ، المطبعة السلفية ومكتبتها.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، الطبعة الثانية، دار الكتاب اللبناني، 1979، بيروت.

ابن سيدة، على بن إسماعيل، ت458 هـ، المحكم المحيط الأعظم في اللغة، تحقيق مراد كامل، 1392 هـ، ط1، مطبعة مصطفى الحلبي.

ابن عاشور، الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، 1979.

ابن عبد البر، الاستذكار، مؤسسة النداء، تحقيق حسان عبد المنان، 2003، الإمارات.

ابن عبد السلام، العز، قواعد الأحكام، المكتبة التجارية، القاهرة.

ابن العربي، أبو بكر، عارضة الأحوذي شرح صحيح الترمذي، ط 1، تحقيق جمال مرعشلي، 1991، دار الكتب العلمية.

ابن القيم، أبو عبد ا محمد بن أبي بكر، ت 751هـ، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعيد، 1968، مكتبة الكليات الأزهرية.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين بن مكرم، لسان العرب، دار لسان العرب، بيروت.

ابن النجار، محمد بن أحمد، شرح الكوكب المنير في أصول الفقه، تحقيق محمد الزحيلين ونزيه حماد، 1400 هـ/ 1980م، ط 1، جامعة الملك عبدالعزيز.

ابن نجيم، زين العابدين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، 1405هـ/ 1985 م، دار الكتب العلمية.

البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، متن فتح الباري، الطبعة السلفية، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب.

البخاري، محمد بن محمد بن إسماعيل، الأدب المفرد، طشقند، 1970م.

الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، الجامع الصحيح، وهو سنن الترمذي، تحقيق أحمد شاكر، ط2، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة.

الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، 1982، ط 2.

الحصري، القواعد والضوابط المستخرجة من التحرير شرح الجامع الكبير، جمع ودراسة علي الندوي، 1991، ط 1.

الخطابي، معالم السنن، بهامش سنن أبي داود، ط1، دار الحديث، تحقيق عزت الدعاس وعادل السيد، 1973.

الدريني، فتحي، 1985، المناهج الأصولية، ط2، الشركة المتحدة، دمشق.

الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ط 1، مؤسسة الرسالة.

الدوري، عبد العزيز، 1960، مقدمة في تاريخ صدر الإسلام، ط 2، ص35، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان.

الرازي، الفخر، أبو عبد ا محمد بن عمر، 606 هـ، التفسير الكبير، ط2، 30/ 180، دار الكتب العلمية، طهران.

الراغب الأصفهاني، انظر الأصفهاني.

الريسوني، احمد، 1992، نظرية المقاصد عند الشاطبي، ط2، العهد العالمي.

الزركشي، بدر الدين محمد بن بهار، البحر المحيط، ط 1، 1409هـ/ 1988م، الكويت.

الزمخشري، أبو القاسم جار ا محمود بن عمر، 583هـ، تفسير الكشاف، تحقيق صادق القمحاوي، مكتبة الحلبي.

الزين العراقي، انظر السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، ت 911 هـ، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، ط 1، دار الكتب العلمية، 1399هـ/1979م.

السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد، المبسوط، ط2، دار المعرفة، بيروت.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، ط1، دار الكتب العلمية، 1399هـ/1979م.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، ت790هـ، الموافقات في أصول الشريعة، ط2، تحقيق الشيخ عبدا دراز، 1395هـ/ 1975م، دار المعرفة.

الشربيني، محمد بن محمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، ج22، دار الكتب العلمية، 1994، بيروت.

الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، ط2، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1371هـ/ 1952م.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل، سبل السلام الموصلة إلى بلوغ المرام، تحقيق محمد خلاق، 1997، دار ابن الجوزي، السعودية.

الطاهر بن عاشور، انظر ابن عاشور.

العراقي، زين الدين عبدالرحيم بن الحسين، طرح التثريب شرح التقريب، وتكملته لولده ولي الدين أبي زرعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

علال الفاسي، انظر الفاسي.

الغزالي، أبو حامد، محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، دار صادر ومعه فواتح الرحموت.

الفاسي، علال، مقاصد الشريعة ومكارمها، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء.

الفيروز ابادي، محمد بن يعقوب، 1987، القاموس المحيط، ط 1، مؤسسة الرسالة.

القرضاوي، يوسف، 1990، كيف نتعامل مع السنة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الكيلاني، عبد الرحمن، 2001م، تخصيص اللفظ العام بعلة حكمه المستنبطة، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، سلسلة العلوم الإنسانية، مجلد 16، ص344-345.

الكيلاني، عبد الرحمن، 2000، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، دار الفكر، دمشق.

مسلم، أبو الحسين بن الحجاج، صحيح مسلم، بشرح النووي، طبعة مناهل العرفان.

مسلم، أبو الحسين بن الحجاج، صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

المطيعي، تكملة المجموع شرح المهذب للنووي، دار الفكر.

النسائي، سنن النسائي، شرح السيوطي، المكتبة التجارية، مصر.

النووي، يحيى بن زكريا، شرح صحيح مسلم، دار مناهل العرفان.

النووي، المجموع شرح المهذب، دار الفكر.

اليوبي، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ط 1، دار الهجرة، 1418 هـ/ 1998م.

The Effect of Local and Global Goals in the Interpretation of Shari'ah Rules

Abdullah Ibrahim Zaid Al-Kelani*

ABSTRACT

This research aims to illustrate the methodology of the Messenger (pbuh) in the implementation of the Shari'ah rules in a manner that serves the common interest. We show that this methodology is based on understanding the goals of the script and the wisdom behind it in addition to considering the global goals of Shari'ah rules.

This research has discussed four problems related to the guiding of public life, which demonstrates a thought methodology characterized by flexibility and eagerness in the realization of public interest in implementing the rules.

* Faculty of Shari'ah, University of Jordan. Received on 3/4/2004 and Accepted for Publication on 7/10/2004.